

L'Islam au XXI^{ème} siècle

Revue trimestrielle

Numéro 6

(Avril - Juin 2022)

Olivier Hanne, Khaldoun Al-Nabwani, Éric Geoffroy



L'Islam au XXI^{ème} siècle

الإسلام في القرن 21

Islam in the 21st Century

Pour nous soutenir : Abonnez-vous à votre revue !

Chère lectrice, cher lecteur,

Pour soutenir encore notre initiative, vous pouvez contribuer par votre abonnement à la revue car nous ne bénéficions d'aucun financement public et dépendons donc de votre générosité ! Merci de relayer largement auprès de vos amis ou connaissances qui pourraient être intéressés par ce grand sujet.

L'indépendance est une valeur clé, autant pour vous que pour nous !

Pour cela, vous pouvez vous rendre sur le site HelloAsso, à l'adresse :

<https://www.helloasso.com/associations/l-islam-au-xxieme-siecle/paiements/abonnement-a-la-revue-l-islam-au-xxieme-siecle>

Tarifs des abonnements :

- **Standard** : 20 € / an (5 € le numéro)
- **Soutien** : 40 € / an (10 € le numéro)
- **Bienfaiteur** : 80 € / an (20 € le numéro)

Nous vous remercions pour votre précieux soutien. C'est le prix de notre indépendance commune !

Directeur de la rédaction : **Sadek Beloucif**, président de l'Association

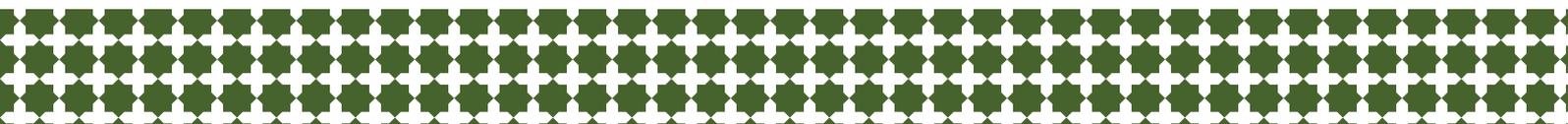
Rédactrice en chef et éditrice : **Eva Janadin**, déléguée générale de l'Association

Directeur artistique et graphiste : **Tristan Noirot-Nérin**

Contact presse : ActuPresseCom / **Sabine Renault-Sablionière**

Adresse mail contact : association.islamxxi@gmail.com

Revue trimestrielle éditée par l'Association « L'Islam au XXI^{ème} siècle », Paris, 2022



Sommaire

Le mot du Président	4
Les musulmans, entre foi et culture	7
L'Islam et les héritages culturels français : parallèles et ouvertures <i>Par Olivier Hanne</i>	10
Les musulmans avec les autres	17
Vers un Islam non-identitaire <i>Par Khaldoun Al-Nabwani</i>	19
Vie spirituelle et identité personnelle	24
Quelle est ma véritable identité ? : déconditionnement et libération intérieure <i>Éric Geoffroy</i>	26

Le mot du président

Chers amis de « L'Islam au XXI^{ème} siècle »,

Dans ce numéro 6 de la revue, nous vous proposons la version écrite de certaines interventions faites lors de notre deuxième Conférence internationale de Paris de notre association à l'UNESCO sur le thème : « **Islam et identités : entre culte et cultures** ». On voit ici comment une version écrite renforce et laisse une trace différente de propos entendus lors d'une conférence.

La culture est un dénominateur commun pour toute l'humanité. Elle est universelle, présente chez tous les peuples, et elle a la richesse d'être spécifique pour chacun. Dans ce numéro, trois auteurs majeurs enrichissent la compréhension des interactions entre culte et culture, qui permettent de lutter contre l'intolérance et les divisions, et contribuer ainsi à rapprocher les hommes et les femmes de ce monde.

Olivier Hanne nous rappelle comment les controverses historiques classiques de l'islam médiéval (rôle de la raison critique, impact des mutazilites, controverse sur le Coran créé ou incréé...) participent encore à certaines tensions religieuses et politiques actuelles, notamment en France, même si, comme il le souligne, l'idée est de dire : « *Défends ta religion par ton pouvoir, et ne défends pas ton pouvoir par ta religion* » (Aristote).

Khaldoun Al-Nabwani à sa suite plaide pour un Islam non-identitaire, afin de pouvoir pleinement accepter le pluralisme des convictions et des idées..

Enfin, **Éric Geoffroy** dans une analyse théologique fine et constructive montre comment arriver à une véritable libération intérieure par observation de ce qu'il appelle « *l'action du Principe* », c'est-à-dire de la part divine en moi.

Ces articles originaux, et la Conférence de Paris de l'UNESCO, montrent combien la compréhension partagée des considérations culturelles en plus des notions culturelles aident cette compréhension mutuelle que nous chérissons tous afin d'obtenir des relations pacifiées entre tous. Sans jamais oublier que la foi d'une personne est un domaine privé, et même « intime », la culture est un dénominateur commun pour toute l'humanité qui permet de mettre en commun les richesses et spécificités de chacun.

La culture, c'est l'humanité et l'ouverture à autrui. Il n'y a pas d'humanité sans altérité. L'attention à la culture est un point clé pour retrouver la confiance en soi et en les autres. La distinction entre le culturel et le cultuel est utile, mais complexe, changeante, et il est parfois difficile de distinguer ce qui relève de l'islam comme religion et de l'islam comme culture. Mais notre enjeu est de créer du commun partageable, avec des ressources culturelles et cultuelles dont personne n'a le monopole. De fait, « *la Vérité ne saurait contredire la vérité* » nous dit **Averroès-Ibn Rushd**. En quasi-complément, le **Pape Benoît XVI** énonçait : « *Nul n'est propriétaire de la vérité* ».

Car la fonction de la culture est d'unir et non de diviser comme peut le faire une conception exclusiviste de l'identité. Quid de l'islam ? Comme toute religion, le culte est affaire de croyance. Comme toute religion aussi, l'islam doit se réapproprier ses composantes culturelles, bien sûr à son bénéfice immédiat, et aussi au bénéfice d'un dialogue interreligieux et interculturel fécond.

Peut-être est-ce une utopie. Mais saisissons-nous du fameux « *La ikraha fi din* », « *Pas de contrainte en religion* », pour exprimer la liberté formidable que donne la culture. La liberté – au sens de responsabilité – qui m'échoit et que j'utilise va de pair avec l'impératif de poursuite de ma quête spirituelle, en une notion de réelle co-construction du monde entre Dieu et les hommes...

Bien à vous,



Sadek Beloucif

Président de l'Association « **L'Islam au XXI^{ème} siècle** »



Les musulmans entre foi et culture

L'Islam n'est pas uniquement vécu par les musulmanes et les musulmans comme une foi, des pratiques culturelles ou une spiritualité, mais aussi comme une identité culturelle ou une loyauté à un héritage familial qui se trouverait en dehors de l'Occident. Cette volonté de se rattacher à ses racines et de connaître la culture de ses parents n'est pas pour autant synonyme de séparatisme ou de communautarisme.

Peut-on d'ailleurs encore parler de « *culture d'origine* » et de « *culture d'accueil* » pour des musulmanes et des musulmans de troisième ou de quatrième génération ayant toujours vécu en France ou en Occident ? N'y a-t-il pas une impasse dans l'idée qu'il faudrait toujours appartenir à une seule et même culture ou d'être sans cesse réduit à ses « *origines extra-occidentales* » ?

L'identité d'un individu évolue dans le temps et elle est toujours complexe et plurielle. L'incapacité à assumer des appartenances multiples et les injonctions à choisir entre plusieurs cultures ne font que révéler une conception étroite et exclusive de l'identité. Une culture évolue sans cesse, elle change et permet de s'ouvrir, auquel cas elle est condamnée à dépérir. Les ressources culturelles de l'Islam ou de l'Occident n'ont pas à être défendues envers et contre tous. Elles appartiennent à tous et font partie du patrimoine universel de l'humanité.

Olivier Hanne nous fait le plaisir dans l'article suivant de revenir sur la question du lien profond qui existe entre les héritages culturels français et l'Islam, autant de pistes de réflexion qui permettent de sortir d'un rapport binaire au monde et de l'idée que la culture islamique ne pourrait, ou ne devrait, jamais sortir de ses frontières politiques.

Eva Janadin

L'Islam et les héritages culturels français : parallèles et ouvertures

Par Olivier Hanne



Agrégé et docteur en histoire (HDR), **Olivier Hanne** est spécialiste du fait religieux au Moyen Âge et chercheur en islamologie.

Il enseigne à l'Académie militaire de Saint-Cyr Coëtquidan et à l'École de guerre. Il est chercheur à l'université de Poitiers (CESCM) et directeur de l'Observatoire du fait religieux (Saint-Cyr).

Les programmes scolaires d'histoire de seconde définissent en creux les points clés de la définition de l'Europe et de la France, puisque sont abordés successivement : les « *empreintes grecques et romaines* », à travers le système démocratique grec et le droit normatif romain ; la chrétienté médiévale ; le rapport à l'humanisme moderne et la construction de l'État à la Renaissance ; les Lumières dans la perspective de la Révolution française¹. Quelle que soit la justesse historique de ces choix thématiques, il y a là les grandes références auxquelles se rattache presque officiellement la République française. C'est souvent à partir de ces paradigmes que les médias ou certains responsables politiques refusent aux musulmans leur place dans la société ou même toute légitimité à l'Islam comme ensemble civilisationnel avec son corpus de valeurs et de normes.

¹ Bulletin officiel de l'Éducation nationale, téléchargeable sur www.education.gouv.fr.

Or, un retour par l'histoire invalide la prétendue incompatibilité existentielle entre ces deux systèmes de références et montre que la question de leurs rapports doit toujours être posée en fonction des contextes historiques et sociologiques. Nous voudrions illustrer cette question par deux thématiques censées définir la civilisation européenne d'après les programmes scolaires : le rapport à la raison critique et la question de l'État².

Une raison critique partagée entre Europe et Islam

Au Moyen Âge, des disputes intellectuelles agitaient fréquemment le monde musulman. La plus importante, dite du mutazilisme, déboucha sur une crise dont les conséquences furent durables sur l'islam sunnite. Adhérant personnellement à la théorie du Coran créé, le calife **al-Ma'mûn** (813-833) entendit imposer cette doctrine comme interprétation officielle de l'État abbasside, et ce aux dépens des tenants de l'opinion du Coran incréé, majoritaires parmi les écoles juridiques. La question soulevée était initialement posée par les hommes du *kalām*, c'est-à-dire par des théologiens spéculatifs, et non par des juristes ou des oulémas. Les mutazilites puisaient dans un registre argumentatif qui n'était pas juridique pour défendre la totale puissance divine, sans attributs. Le Coran ne pouvant être coéternel à Dieu, il était une création. Les oulémas hostiles furent emprisonnés, notamment le célèbre **Ahmad bin Hanbal** (m. 855), fondateur de l'école rigoriste hanbalite. Le calife instaura une procédure judiciaire spéciale, la *miḥna*, sorte d'inquisition, consistant en une épreuve de foi imposée aux suspects dans les tribunaux. Sous le successeur d'al-Ma'mûn, **al-Mu'tasim** (833-842), la *miḥna* fut employée de façon moins rigoureuse³. Elle était discréditée par sa prétention à sonder arbitrairement l'intériorité des suspects pour y déceler l'hérésie ou une culpabilité doctrinale, car – dans la tradition coranique – l'intimité n'appartient qu'à Dieu et lui seul est juge des pensées cachées⁴.

² Cette méthodologie comparative fut au cœur de notre essai *L'Europe face à l'Islam. Histoire croisée de deux civilisations*, Paris, Tallandier, 2021.

³ Sur la crise, nous renvoyons aux articles « Mu'tazilisme », de *l'Encyclopédie de l'islam*, Brill-Maisonneuve et Larose, Leyde-Paris, 1960-2010, version numérique ; du *Dictionnaire historique de l'islam*, dir. J. et D. Sourdel, Paris, PuF, 1996, p. 607-609 ; et du *Dictionnaire de l'islam, religion et civilisation*, Paris, Albin Michel, 1997, p. 626-635 ; L. Gardet, M.-M. Anawati, *Introduction à la théologie musulmane. Essai de théologie comparée*, rééd., Paris, Vrin, 2006 (Études de philosophie médiévale), p. 39-52.

⁴ M. Ch. Ferjani, « Théologiens et pouvoir politique dans les sociétés musulmanes à l'époque classique », *Les peuples musulmans dans l'histoire médiévale*, dir. Cl. Cahen, Institut français de Damas, Damas, 1977, p. 43 sq.

Le calife **al-Mutawakkil** (847-861) renonça après 849 à soutenir la doctrine mutazilite, libéra les prisonniers et lança une réaction orthodoxe. Mais l'échec du mutazilisme signa aussi celui de l'inquisition intellectuelle et doctrinale califale, dont les bases étaient trop fragiles et trop récentes pour subsister. La crise eut pour conséquence de disqualifier le rôle doctrinal du calife, d'accroître l'autonomie des hommes de loi et de science, et de limiter le pouvoir théologique du calife à la simple application des règles de la charia (*sharī'a*) et des interprétations des juristes. Cet échec califal confirma la prédominance du droit pratique sur la spéculation théologique (le *kalām*), le premier étant un producteur de normes et de règlements ; la seconde, d'hypothèses et d'opinions. Ce furent les *oulémas* hanbalites persécutés et les tenants d'un droit normatif rigoureux qui emportèrent la victoire morale et paralysèrent toute tentative d'institution « ecclésiastique » officielle ayant un droit de regard sur l'intériorité des fidèles⁵. La communauté n'est juge que du comportement. L'islam officiel se méfia de la spéculation métaphysique⁶, alors que l'Europe devait la redécouvrir dans le courant du XII^e siècle et en faire le moteur de son développement intellectuel jusqu'au XX^e siècle...

La crise mutazilite montre que le vocabulaire philosophique grec avait parfaitement pénétré dans le monde musulman, et que même il lui était antérieur, au sens où l'islam s'installa dans des sociétés où les écoles de philosophie grecque étaient florissantes, notamment néoplatoniciennes. L'empire islamique n'eut aucun mal à assimiler l'héritage grec, qui servait la domination intellectuelle du califat contre l'empire byzantin. Une partie des règles de droit musulman s'inspira de modèles étrangers à l'Arabie, du moins avant la généralisation de l'usage des hadiths au IX^e siècle. Lorsque les textes sacrés étaient silencieux, les savants d'Irak proposèrent d'autres méthodes, dont les origines pouvaient être tribales, persanes, grecques ou même romaines : le consensus des savants (*ijmâ'*) est sans doute une forme adaptée du conseil clanique – la *shûra* – associé à l'*opinio prudentium* du droit romain, c'est-à-dire l'avis d'hommes de qualité et instruits en cas de litige ; ou encore le *qiyâs*, qui est un raisonnement par comparaison issu de l'analogie de la philosophie judéo-hellénistique d'Alexandrie. Par exemple : si un père meurt sans faire le pèlerinage, son fils peut le faire à sa place, car – par analogie – il rembourse la dette de son père⁷.

⁵ Nous renvoyons aux analyses de D. Gutas, *Pensée grecque, culture arabe. Le mouvement de traduction gréco-arabe à Bagdad et la société abbasside primitive*, trad. fr., Paris, Aubier, 2005.

⁶ Gardet-Anawati, *op. cit.*, 2006, p. 70-78.

⁷ J. Schacht, *Introduction au droit musulman*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1983, p. 25-35.

Le mutazilisme est la preuve que l'islam en tant que corpus doctrinal, structure politique et système de valeurs n'était pas hostile ni incompatible avec la raison critique et ses outils, mais que c'est bien le contexte de sa mise en place qui décrédibilisa ces méthodes intellectuelles, sans jamais toutefois les interrompre dans l'histoire de l'Islam. Au XVII^e siècle par exemple, éclot une école de logique menée par **Hasan al-Yûsî** (mort en 1691) lequel s'en prend aux lettrés tentés par le taqlîd : « *Il n'y a aucune différence entre un imitateur obéissant et un bovin obéissant*⁸ ».

La séparation politique entre le spirituel et le temporel

La différence fondamentale entre l'Europe et l'Islam ne serait-elle donc pas la séparation des domaines, le temporel et le spirituel ? De fait, l'idée que la loi civile serait supérieure à la loi morale n'a guère de sens en Islam, car la loi morale englobe la sharî'a. Mais la question n'a de sens en Europe que depuis le XIX^e siècle, et guère auparavant. Au contraire, durant tout le XVIII^e siècle, les philosophes des Lumières appréciaient le fait que l'islam ne distinguât pas les domaines, ainsi Rousseau dans le Contrat social :

« Le culte sacré [dans le christianisme] est toujours resté ou redevenu indépendant du souverain, et sans liaison nécessaire avec le corps de l'État. Mahomet eut des vues très saines ; il lia bien son système politique, et tant que la forme de son gouvernement subsista sous les califes ses successeurs, ce gouvernement fut exactement un, et bon en cela (1762)⁹. »

La séparation religion / politique n'a été perçue comme la marque distinctive de la modernité qu'à la fin du XIX^e siècle.

Il est certain que la dimension politique est inhérente à la vie de Mohammed et au Coran, la foi personnelle inséparable du cadre collectif. La tradition islamique affirme que l'islam est dîn wa dawla (« religion et cité »). La formule sassanide passée dans la Sunna précise que « le pouvoir (sultân) et la religion (dîn) sont

⁸ Kh. El-Rouayheb, *Islamic Intellectual History in the Seventeenth Century. Scholarly Currents in the Ottoman Empire and the Maghreb*, Cambridge University Press, 2015, p. 204-230.

⁹ Nous renvoyons à nos analyses, *L'Alcoran, Comment l'Europe a découvert le Coran*, Paris, Belin, 2019, p. 553 sq.

deux frères et aucun ne peut se passer de l'autre ». De fait, les Abbassides utilisèrent la religion pour asseoir leur autorité. Le droit est profondément religieux, car Dieu est le seul législateur. Il revient au pouvoir politique de faire appliquer les règles d'héritage, de licéité, de réparation des préjudices inscrites dans la *sharī'a*. La laïcité semble donc impossible. Les droits de Dieu doivent être défendus au même titre que les droits des hommes.

Pourtant, le retour par l'histoire est chargé d'enseignements et de contre-exemples. La pensée politique qui naît en Islam au XI^e siècle ne justifie pas la théocratie, puisque le sultân a d'abord pour tâche d'assurer la justice et la sécurité : « *Le pouvoir est nécessaire à l'ordre du monde* » écrit le mystique **al-Ghazâlî**, mais c'est bien la religion qui « *est nécessaire pour gagner la félicité dans l'au-delà* ». Si les deux coopèrent par volonté divine, chacun a ses attributions¹⁰. **Al-Mâwardî**, auteur des *Statuts gouvernementaux*, confirme que le souverain n'a pas l'autorité pour interpréter le droit. Il est un gardien de la foi, mais non un législateur, et son principal devoir est de « *maintenir la religion selon les principes fixés et ce qu'a établi l'accord des plus anciens musulmans* ». Dès lors, la sacralisation du pouvoir politique est impossible. Les théoriciens politiques en Islam s'inspirent autant des règles religieuses de l'islam que d'influences extérieures : la sagesse grecque, les modèles byzantins et perses, et les maximes de bon gouvernement que l'on lit chez al-Mâwardî n'ont d'islamique que le nom : « *La rectitude du gouvernant est préférable aux temps prospères* » (**Ardashir I^{er}**, roi de Perse), ou encore : « *Défends ta religion par ton pouvoir, et ne défends pas ton pouvoir par ta religion* » (Aristote)¹¹. Il existait donc une pensée séculière. En outre, chaque pouvoir a des attributions particulières données par Dieu. Les oulémas sont distincts du sultân et celui-ci l'est du pouvoir califal.

L'État ottoman se voulait traditionnel en suivant un impératif politique absolu : l'ordre public (*nizâm*), propice à la levée de la fiscalité et au respect de la *sharī'a* dans son interprétation hanafite¹². La justice islamique était rendue par une hiérarchie professionnelle et fonctionnarisée, et le sultan **Soliman le Magnifique** (1520-1566) réforma le *qânûn*, la loi administrative ottomane, pour l'accorder

⁹ Les traductions rendent ici le pronom relatif *mâ* par « *Celui* », c.-à-d. Dieu, mais cela est antinomique avec la liberté que selon le Coran Dieu a conférée à l'Homme. Nous le traduisons donc par « *ce* », pronom démonstratif renvoyant aux capacités ontologiques propres à l'Homme : raison et conscience, et qui sont bien les responsables et « *lui suggère alors son immoralité ou sa vertu* ». Par « *l'âme* », l'on entend donc ici « *l'être* ».

¹⁰ M. Abbès, Al-Mâwardî, *De l'éthique du prince et du gouvernement de l'État*, Paris, Les Belles Lettres, 2015, p. 56 sq.

¹¹ *Ibid.*, p. 357-358.

¹² Sur ces éléments, cf. Schacht, *op. cit.*, p. 79-82 ; S. Onar, « La codification d'une partie du droit musulman dans l'Empire ottoman », *Annales de la Faculté de droit d'Istanbul*, 4, 1955, p. 90 sq.

à la *sharī'a*. Pourtant, il contribua ainsi à polluer la distinction entre les deux et même à remplacer certaines peines islamiques par des fustigations non létales et des amendes (le *ta'zir*), sur le mode d'un droit civil. On réforma les droits de propriété pour améliorer les prélèvements fiscaux. À l'inverse, certaines pratiques réprouvées par la loi islamique mais usuelles dans la société turque obtinrent valeur légale, ainsi la castration du séducteur ou la pendaison du cambrioleur. Soliman fut surnommé *al-qânûnî*, « le législateur » ou « l'ordonnateur », alors que ce rôle revenait en théorie aux *oulémas*.

C'est dire que les Ottomans ont été des modernisateurs avant l'arrivée des Européens, en soumettant la loi religieuse à la confirmation officielle des *firmân*, les ordonnances du Prince. Il y avait déjà là une forme de sécularisation de l'État, parallèle à l'absolutisme du pouvoir politique. C'était une forme de concurrence juridique de fait, mais non dans les principes...

Il faut donc reformuler la réponse : l'Islam mêle le champ politique au social et à l'éthique, au profit de la religion, mais depuis la fin du califat au XIII^e siècle il distingue les pouvoirs exécutif (le *sultân*) et juridique (les *oulémas*) ; tandis que l'Europe depuis l'époque moderne a séparé les domaines temporel et spirituel, politique et religieux, au profit de l'État, et a doublé cette distinction au XVIII^e siècle par la séparation des pouvoirs exécutif, législatif et judiciaire.

Conclusion : leçons pour aujourd'hui

L'histoire de France et de ses périodes charnières ne peut donc servir de réservoir argumentatif pour refuser tout lien avec le monde musulman. Une autre manière de répondre est d'inverser la question : la France est-elle compatible avec l'islam ? De fait, les XIX^e-XX^e siècles sont l'illustration d'un métissage advenu entre les mentalités européennes et les populations et les élites musulmanes. Citons par exemple les *tanzimât*, la nature même de la *nahda*, la généralisation des codes législatifs, l'adoption des idéologies modernes comme le nationalisme, le socialisme et certaines formes de sécularisation, ainsi en Turquie. Depuis la Renaissance, le monde musulman s'est tourné vers l'Europe de l'Ouest. Avant la

¹⁰ En toute rigueur, en l'état de la langue pré-coranique une phrase coranique telle que : *mathalu-hum ka-mathali-l-ladhî* devait être comprise littéralement par : « leur image est comme l'image de celui qui. L'on peut raisonnablement supposer que *mathal* prit les sens techniques de parabole, allégorie, métaphore qu'essentiellement à partir du III^e siècle de l'Hégire quand se développa l'activité exégétique et linguistique.

Première Guerre mondiale, il aurait été impossible aux Jeunes Turcs d'entendre que la Turquie n'avait rien à faire dans l'Europe, eux qui avaient bâti leur mouvement sur le modèle européen. Il est certain, en revanche, que la colonisation entre la fin du XIX^e Siècle et les années 1960 a contribué à la déchéance de cette référence prestigieuse, devenue désormais l'archétype de l'hypocrisie, de l'athéisme et du machiavélisme.

Un discours homogénéisateur s'est imposé en France dans le débat public : chaque civilisation devrait vivre dans une homogénéité spatiale et culturelle confortable. À chaque religion son espace. À chaque civilisation son territoire, disposition qui semblerait la plus naturelle et la plus pratique. Or, de même que les frontières naturelles d'un pays n'existent pas, de même ni l'Europe ni l'Islam n'ont de territoires destinés et naturels. Cette homogénéité rêvée n'a existé que durant deux siècles, globalement entre 1609, lorsque les musulmans furent convertis ou expulsés d'Espagne, et 1798, date de l'expédition d'Égypte de Bonaparte. Mais l'état habituel des relations historiques entre les civilisations européenne et islamique est le contact et l'interaction, et parfois, pour le meilleur et pour le pire, l'affrontement et le métissage. C'est entre ces écueils que louvoient en permanence l'Europe et l'Islam, que chacun cherche à se reconnaître dans son rapport à l'autre.



Les musulmans avec les autres

Construire son identité implique nécessairement de se définir par rapport à l'Autre, tantôt par son rejet, tantôt grâce à lui pour que, selon **Paul Ricœur**, « *la liberté de l'autre soit* ». Comment désamorcer la peur de l'ébranlement de la foi et de la dilution de l'identité attribués à la mixité des religions, des origines et des convictions ? Sur quelles valeurs pouvons-nous nous rassembler dans des sociétés contemporaines plurielles ? **Khaldoun Al-Nabwani** se propose dans l'article suivant de revenir sur la notion politique d'islamocentrisme qui empêche d'accepter le pluralisme des convictions.

Eva Janadin

Vers un Islam non-identitaire

Par Khaldoun Al-Nabwani



Docteur en philosophie, Khaldoun Al-Nabwani est un philosophe d'origine syrienne. Écrivain, éditeur et traducteur, il est l'auteur de plusieurs ouvrages et d'essais en Français, anglais et arabe.

Son principal centre d'intérêt se trouve dans le rapport complexe entre la philosophie et la littérature, et il se penche depuis quelques années sur la déconstruction du Moi à partir des textes philosophiques, littéraires, mais aussi sacrés.

Il n'y a pas d'identité sans altérité puisque l'identité ne se construit et ne se définit que vis-à-vis de l'Autre. C'est grâce à la différence que l'on a un Moi, un soi ou une identité. L'autre est notre référence, notre origine, notre créateur ; sans lui on n'est pas. Rejeter les autres, les différents, c'est nier sa propre identité, la diminuer, l'effacer et la rendre isolée, enfermée, aveugle, perdue, orpheline, angoissée, incertaine et donc agressive, menaçante et suicidaire. Et c'est là précisément, d'après moi, où se trouve la crise de l'Islam d'aujourd'hui. En d'autres termes, la peur de l'autre et le refus du différent est, à mes yeux, l'effet d'une illusion d'une identité d'un Islam vu en tant que religion universelle, ou plutôt La Religion universelle. Il s'agit donc d'une conception fourvoyée et néanmoins dominante de ce que j'appelle l'islamocentrisme. C'est la conséquence d'une lecture fanatique qui représente et présente l'Islam comme la dernière des religions ou la religion ultime : il n'y aura plus d'autres messagers envoyés par Dieu

aux hommes puisque « *Muhammad est le sceau des prophètes* » selon le Coran. Cette fin des religions est interprétée par les lectures islamocentriques comme la perfection ultime accomplie par l'Islam. Donc la fin des commandements, des révélations, des lois et des préceptes divins. Tout est achevé ainsi avec l'Islam. Ayant l'intime conviction que l'Islam prévaut et prédomine les autres religions – le judaïsme et le christianisme en l'occurrence – qui, selon les islamocentristes, sont déjà intégrés dans l'Islam après qu'il les a corrigées et perfectionnées. Qu'est-ce qui s'ensuit de cette lecture dangereuse ? Il en résulte une conception d'une religion musulmane absolue, complète et accomplie, exhaustive. Conclusion : l'Islam concerne tous les croyants y compris ceux qui ont d'autres confessions religieuses. Autrement dit, les juifs et les chrétiens sont déjà des musulmans, mais imparfaits puisque selon le Coran, « *Et quiconque désire une religion autre que l'Islam, ne sera point agréé, et il sera, dans l'au-delà, parmi les perdants* » (85 Al-Imran). Bien évidemment, les musulmans reconnaissent les juifs et les chrétiens en tant que « *Les gens du Livre* », mais ils ne les traitent guère comme des vrais musulmans égaux à eux. Cette lecture islamocentrique très dominante donne lieu à une conviction inébranlable selon laquelle le musulman est le meilleur des croyants puisqu'il a choisi Le Dogme infallible car « *Certes, la religion acceptée d'Allah, c'est l'Islam* » ? (19 Al-Imran).

Comment plusieurs dieux, chacun d'eux est absolu, peuvent-ils cohabiter ? La guerre des religions commence dès lors que le dieu de chaque religion est vu, aux yeux de ses adeptes comme Le dieu absolu, parfait qui ne laisse pas de place à d'autres dieux rivaux. L'absolu, c'est l'Un et il ne peut être deux ou plus.

Cette métaphysique de l'Un (Allah), qui n'accepte point de partager la divinité avec d'autres dieux est, selon moi, la responsable, dans le cas de l'Islam, des lectures islamocentriques et qui ne reconnaît pas les autres qu'en tant qu'adversaires menaçant l'identité pure et absolue de l'Islam. Néanmoins, la menace ne vient pas seulement, selon ces lectures, des non-musulmans ayant d'autres confessions religieuses ou encore des non-religieux comme les athées, les laïcs, etc, mais aussi et surtout des autres musulmans qui n'adhèrent pas à la même lecture de leur Islam radicalisé qui leur est propre.

Mais attention, cette illusion identitaire ou cette identité illusoire n'est pas réservée à l'Islam uniquement. Elle existe dans toutes les religions soit explicitement, voire d'une manière ostentatoire sous la forme du « *peuple élu* » chez les juifs, soit tacitement comme chez les chrétiens. Je soupçonne un christianisme refoulé qui se cache derrière l'antisémitisme qui a fait des ravages en Europe dans la première moitié du XX^e siècle. Mais aujourd'hui encore cette christianité

refoulée par la modernité européenne et la sécularité qui l'a accompagnée se cache derrière la rigidité avec laquelle certains politiciens français abordent radicalement l'Islam en France.

Déclarées ou déguisées, les guerres des religions continuent à avoir lieu. Comment peut-on sortir de ces conflits entre les identités divines absolues ? Au sein de la modernité européenne, le christianisme et le judaïsme ont appris (jusqu'à un certain degré) à cohabiter. Après des siècles de guerres des religions qui ont déchiré l'Europe, entre protestants et catholiques, chrétiens et juifs, et au-delà de l'Europe, entre les croisés et les musulmans, entre les juifs et les musulmans, l'Europe a établi la paix grâce à la laïcité. La modernité et la laïcité ont aidé (ou peut-être forcé) les religions en Europe non seulement à se retirer de l'espace public, mais aussi à relativiser le caractère absolu de leurs dieux. Malheureusement ce n'est pas le cas de l'Islam qui demeure loin des effets de la modernité et où les pays musulmans n'ont connu ni réforme religieuse ni siècle des lumières ni une vraie modernité. Et si on rajoute à ces raisons historiques les conséquences de la colonisation européenne moderne des pays musulmans, la colonisation israélienne continue de la Palestine, l'islamophobie et la forte propagande contre l'Islam qui se déchaîne depuis les événements du 11 septembre 2001, mais aussi l'alliance malsaine entre les autorités politiques dans les pays dits musulmans et les imams, on comprend pourquoi le musulman a toujours du mal à reconnaître l'autre.

Pour toutes ces raisons qui concernent à la fois les pays musulmans, mais aussi l'Occident, l'Islam est dans l'impasse aujourd'hui. Oui, Macron a raison quand il a déclaré que l'Islam dans son état actuel va mal un peu partout dans le monde. Mais il faut ajouter qu'il l'est moins encore en Occident que dans les pays dits musulmans. Et comme nous ne pouvons pas traiter d'emblée les crises des Islams (au pluriel) partout dans le monde et comme l'Islam en Europe n'est pas dans la même misère que l'Islam dans les pays musulmans du tiers-monde, nous pouvons donc essayer de proposer des solutions qui concerneraient l'Islam en France afin qu'il sorte de sa crise.

Et si je parle des Islams au pluriel, c'est parce qu'il en a toujours été ainsi à travers l'histoire et la géographie. Il est donc multiple en France d'aujourd'hui. On fait tort aux musulmans français en les jetant pêle-mêle dans le sac des séparatistes comme le font certains politiciens islamophobes. Mais, de l'autre côté, on ferait aussi du tort aux valeurs de la République si on fermait complètement les yeux sur le séparatisme qui ne cesse de grandir sur le territoire français d'une façon inquiétante.

On connaît très bien les lois adoptées récemment en France pour combattre le séparatisme, mais je voudrais proposer en tant que philosophe une approche plutôt théorique pour moderniser l'Islam en France en y apportant de la modération, et rassurer les inquiétudes des musulmans français qui se sentent toujours étrangers à cause de leur religion vue par beaucoup comme une intrusion, voire une invasion dans une société laïque, mais basée néanmoins sur un socle solide de catholicisme. **J'invite donc à encourager une lecture plutôt théologique que religieuse de l'Islam. Je m'explique, je propose de donner dans l'Islam, plus de place à la foi qu'à la religion, à Allah qu'à Muhammad, au Coran qu'à la Sunna (la tradition), au présent de l'Islam qu'à son passé, au rapport direct entre le musulman et Allah sans passer par les sources de la jurisprudence islamique (fiqh).**

Pour être plus clair, je m'invite à faire une distinction entre religion et foi. Il semble évident que la foi est à l'origine beaucoup plus ancienne que la religion. La foi est individuelle, personnelle et ne peut point être collective. Par contre, la religion est une institution, une association qui exige des fidèles, des prêcheurs, des foules d'adeptes, des guides. Et quand la religion s'institue collectivement et socialement elle devient une affaire purement mondaine, terrestre, c'est-à-dire humaine, et non plus céleste ou divine. Vue sous cet angle, la religion est une affaire politique par excellence. La foi demeure une affaire intimement personnelle propre à l'espace privé, tandis que la religion est une affaire sociale, sociétale et institutionnelle qui n'a lieu que dans l'espace public. Donc il n'y a pas de religion sans société, mais la foi peut se trouver chez une personne seule coupée du monde. Bien évidemment la religion exige la foi et ne peut pas exister sans elle, mais la foi peut exister sans religion. Avec la religion la foi devient un dogme, des coutumes, des rituelles, des traditions. Avec la foi, le croyant a un rapport direct avec ce en quoi il croit, mais dans la religion il perd ce rapport direct et intime avec la divinité, le créateur, sauveur, ange gardien etc. Dans la religion, les croyants (au pluriel) ont besoin d'intermédiaires, d'interprètes, de savants religieux (oulémas), juristes (fuqâha'), prêtres, ou rabbins, une église, une mosquée, une synagogue etc., qui s'interposent et s'imposent entre le croyant et sa divinité. Et comme il y a des interprétations et des lectures souvent divergentes, les guerres sont inévitables au sein même d'une seule religion. Ce sont là des faits largement attestés par l'histoire des hommes.

L'Islam actuel a besoin d'une révolution intérieure, à l'instar de celle qui a été menée par **Martin Luther** au sein du christianisme et qui a exclu l'Église en tant qu'obstacle entre le croyant et son dieu. Cette différence décisive entre la foi et la religion a été bien comprise par **Spinoza**, mais avant lui par Luther qui a osé

défier l'autorité de l'Église. Il a bien vu comment le catholicisme qui a enfermé la foi dans la religion qu'elle a longtemps monopolisé en s'interposant entre le fidèle et son dieu.

Il faut donc aller dans le sens de la rédemption en libérant les musulmans de l'emprise de la mosquée, de l'imam, du mufti, et de cette alliance malsaine entre les autorités politiques et le pouvoir religieux. Il faut libérer Allah de la mosquée dans laquelle il est détenu et enfermé sous prétexte qu'elle est « sa maison », mais en réalité sa prison étouffante. Il faut délivrer le Coran des traditions du prophète. Afin d'aider l'Islam à sortir de son impasse, il faut le remettre sur ses pieds et non pas sur sa tête comme il est compris aujourd'hui. Plus clairement il faut mettre, et cela serait la première fois depuis l'aube de l'Islam, Allah au-dessus de Muhammad, qui, malgré l'apparence, est plus sacré et a plus de sainteté qu'Allah lui-même dans l'esprit du musulman. Ainsi, et seulement ainsi, l'Islam pourra se retirer de l'espace public, c'est-à-dire politique, donc se purifier en tant que foi, se laïciser et se moderniser. Ce faisant, toutes les religions et tous les dieux pourront cohabiter.

Conclusion

Quoi qu'elle se veuille universelle toute religion ne fut à l'origine qu'identitaire, propre à un peuple, une ethnie, à ses fidèles quel que soit leur nombre. Au contraire, quoi qu'elle soit individuelle, la foi demeure universelle où il y a place pour tout le monde. Les religions sont les champs de bataille des guerres identitaires ; la foi, elle, est le havre de paix et de tolérance et de toutes sortes des différences : peuples, ethnies, races, croyances et identités. La laïcité qui sauverait l'Islam serait plutôt la séparation entre la foi et la religion.



Vie spirituelle et identité personnelle

Comment les musulmans réinventent-ils leur islamité à notre époque ? Remise en cause des pressions sociales et familiales, affirmation d'un droit à l'interprétation personnelle, intériorisation des normes religieuses, les penseurs contemporains progressistes et libéraux sont de plus en plus nombreux pour refonder la pensée religieuse islamique et offrir de nouvelles interprétations adaptées à notre siècle.

Il devient aujourd'hui possible de vivre cette religion de manière autonome, tel un « *self islam* » (**Abdenmour Bidar**). Ces musulmanes et ces musulmans du XXI^e siècle perçoivent leur identité islamique avant tout comme une spiritualité universelle qui peut s'adapter à toutes les cultures sans en perdre la teneur essentielle de ses valeurs (**Marie-Claire Willems**). L'islam n'est alors plus une référence politique excluante, mais devient un ensemble de ressources culturelles et philosophiques qui permettent à l'individu de cheminer intérieurement, et de s'intégrer dans les sociétés humaines de manière plus apaisée.

Éric Geoffroy nous permet ici de mettre en lumière la nécessité de cet effort individuel. Faire un travail de déconditionnement psychologique personnel serait ainsi l'une des clés pour se débarrasser d'une vision superficielle et simpliste de l'identité.

Eva Janadin

Quelle est ma véritable identité ? : déconditionnement et libération intérieure

Par **Éric Geoffroy**



Islamologue universitaire, Éric Geoffroy est spécialiste du soufisme. Il travaille également sur les enjeux de la spiritualité dans le monde contemporain.

Conférencier à l'échelle internationale, il est l'auteur d'une douzaine d'ouvrages, dont plusieurs sont traduits en différentes langues. Il est membre de l'Académie Arabe du Caire, et président de l'association Conscience Soufie (www.eric-geoffroy.net / <https://www.facebook.com/ericgeoffroysoufisme>).

Derniers livres parus : *Allah au féminin* (Albin Michel, 2020) ; *Cheikh Ahmad al-'Alâwî, vivificateur de la Voie soufie* (Albouraq, 2021).

Le cheminement, spirituel, initiatique, en islam ou ailleurs, passe obligatoirement par un processus de déconditionnement psychologique personnel. Il consiste à se « désidentifier », à se débarrasser de toutes nos fausses identités (familiale, sociale, politique, professionnelle, et même religieuse...), et ainsi à recouvrer notre identité métaphysique, notre « *patrie originelle* », al-watan, comme disent les soufis. Seul ce déconditionnement permet à l'âme de connaître sa vraie nature spirituelle.

Selon l'enseignement soufi, les couches superficielles de notre être forment un ensemble de représentations fugaces, qui nous leurrent. Cet enseignement rejoint à cet égard la conception bouddhiste de l'individu : nos couches superficielles de l'être forment un ensemble d'agrégats instables de représentations, qui nous viennent le plus souvent de l'extérieur, et auxquelles nous nous identifions fâcheusement.

Le musulman en général doit pour cela être conscient que l'islam se fonde sur ce qu'on appelle l'approche apophatique, ou encore la « *voie négative* » (al-'ilm al-salb), selon les termes d'**Ibn 'Arabî**). En effet, la profession de foi islamique commence par une négation : Lâ ilaha illâ Allâh : « *Pas de divinité si ce n'est Dieu !* ». Cela signifie entre autres : chassez de votre conscience les idoles extérieures, mais aussi intérieures, c'est-à-dire toutes les illusions qui parent les choses et les êtres d'une existence indépendante, et qui vous trompent sur votre propre identité. Ce leurre prend pied en l'homme depuis la petite enfance, par une accoutumance progressive à une vision subjective du monde, et irréelle d'un point de vue métaphysique.

Retrouver sa *Fitra*

Le musulman doit en ce sens effectuer un travail pour retrouver sa « *nature primordiale pure* », son essence originelle : la *Fitra*. **Ibn Hanbal** (m. 855) notait que « *la Fitra est la permanence absolue de la connaissance de Dieu*¹³ » chez l'homme. Celui-ci est donc voué à adorer Dieu de façon innée. C'est bien cette Tradition primordiale, dont le seul axe est celui de la reconnaissance de l'unicité de Dieu (Tawhîd), qu'évoque ici le Prophète : « *L'islam est la religion de la nature primordiale pure de l'homme* » (al-islâm dîn al-fitra), religion ultime dont la fonction est de réactualiser la Religion originelle, adamique (dans le Coran : al-dîn al-qayyim).

L'islam a ainsi vocation à agir en amont des divers conditionnements imposés par l'environnement culturel mais aussi culturel. C'est pourquoi, selon le Prophète, les enfants défunts entrent tous indistinctement au paradis, quelle que soit la culture ou la religion de leurs parents. C'est pourquoi, surtout, le hadîth : « *Tout nouveau-né naît selon la Fitra ; ce sont ses parents qui en font un juif, un chrétien ou un zoroastrien...* » ne saurait être interprété dans le sens restrictif d'un salut réservé aux seuls fidèles de l'islam historique. C'est bien l'islam en tant qu'expression de la Religion primordiale auquel il est fait allusion ici, et non la religion née en Arabie au VII^e siècle¹⁴. L'islam en tant que religion naturelle : la suite du hadîth, en effet, compare le nouveau-né humain à l'animal qui naît physiquement intègre... mais que l'homme va s'employer à mutiler¹⁵.

¹³ G. Gobillot, *La conception, ses interprétations et fonctions chez les penseurs musulmans*, IFAO, Le Caire, 2000, p. 62.

¹⁴ E. Geoffroy, *L'islam sera spirituel ou ne sera plus*, Seuil, Paris, p. 23-24.

¹⁵ « *Tout nouveau-né naît selon la Fitra ; ce sont ses parents qui en font un juif, un chrétien ou un zoroastrien. On peut prendre pour image la bête qui met bas un petit : y voyez-vous quelque mutilation ?* » (Bukhârî).

Or, « nous passons notre temps à surcharger notre nature originelle et à lui rajouter des voiles. Dans ce processus d'apprentissage de la vie se construit naturellement notre personnalité. L'éducation communément reçue des parents et de l'école est, certes, nécessaire pour développer en l'homme ses facultés intellectuelles et physiques afin de le préparer au mieux à la vie sociale mais elle devient, la plupart du temps, un voilement de notre réalité intérieure qui ne permet pas de la conduire, d'étape en étape, vers l'évolution de notre propre être¹⁶ ».

Travailler sur le principe de l'Unicité (Tawhîd)

De façon concrète, et quasiment thérapeutique, je dois chercher à avoir une meilleure perception du Tawhîd, du principe d'Unicité, si central en islam. Je peux le visualiser comme un axe vertical qui me permet, en permanence, de me recentrer intérieurement : j'ai alors, enracinée en moi, la conscience que je ne fais qu'un avec moi-même, et que j'ai une cohérence intérieure. Cette verticalité, cette axialité, me libère des dualités et des paradoxes inhérents à la nature humaine, paradoxes qui me traversent et me tiraillent. Par cet ancrage, je me sens assez fort, assez structuré, pour dialoguer avec le monde, et pour m'ouvrir aux autres. Je souffre moins aussi, car je peux situer les choses, les êtres, et je donne à chacun son dû, son haqq, pour reprendre l'enseignement du Prophète.

Au-delà, j'en arrive à me poser cette question : Qui agit en moi ? Qui me gère réellement ? La théologie islamique la plus commune, acharite, n'affirme-t-elle pas qu'il n'y a qu'un seul Agent à l'œuvre dans le monde : Lui, Huwa ? Cela peut m'aider à lâcher prise. Dans ses Sagesses, **Ibn 'Atâ' Allâh** (m. 1309) est clair :

« Déleste-toi du gouvernement de toi-même : ce dont un Autre se charge pour toi, ne t'en occupe pas ! ».

Observer l'action de Dieu en moi ! N'est-ce pas à cette conscience qu'amène ce célèbre « propos saint » (hadîth qudsî) : « Mon serviteur ne cesse de se rapprocher de Moi par des œuvres surrogatoires jusqu'à ce que Je l'aime. Et quand Je l'aime, Je suis son ouïe par laquelle il entend, sa vue par laquelle il regarde, sa main avec laquelle il saisit et son pied avec lequel il marche » ?

¹⁶ Khaled Bentounès, *Thérapie de l'âme*, Koutoubia, Paris, 2009, p. 27.

Osons-nous envisager les questions que s'est posées, en ce sens, **Jalâl al-Dîn Rûmî** :

*Qui est celui qui dans mon oreille entend mon chant ?
Qui est celui qui dans ma bouche dépose ces mots ?
Qui est celui qui dans mes yeux regarde vers l'extérieur ?
Quelle est cette âme dont on dirait que je suis l'habit ?*

Le « témoin intérieur » (al-shâhid)

L'important est de « réaliser le Réel » (al-tahqîq) - un tant soit peu - avant la mort physique, afin de jouir d'états post-mortem qui permettront à l'âme de continuer le processus de dés-illusion. Un outil cognitif existe pour cela : le « témoin intérieur » (al-shâhid). Il faut évoquer ici une partie d'un verset coranique (11:17), très allusif : « ...alors qu'un témoin intérieur le reconnaît » (wa yatlû-hu shâhid min-hu). Le verset complet donne : « Celui auquel une preuve de son Seigneur a été donnée [peut-il rester dans le doute], alors qu'un témoin intérieur le reconnaît ? »

De façon optimale, le shâhid est la trace qui se maintient dans le cœur, à l'issue de l'expérience de contemplation (la mushâhada, de la même racine arabe *Sh H D*, si séminale dans le vocabulaire islamique). Lors de cette expérience, la factice identité humaine s'abîme dans le Réel. Il se peut qu'elle vive l'unicité du contemplant et du Contemplé, ce paradoxe où le 'Je' divin investit le 'je' humain : par peur, nous croyons que cette expérience est réservée à une rare élite, mais il faut oser, et peut-être, d'ailleurs, la vivons-nous à notre insu ? En fait, qui contemplant qui ? Je suis témoin qu'Il est mon témoin ; c'est d'ailleurs l'un de Ses Noms, al-Shahîd, Lui qui « est témoin de tout¹⁷ ».

Les exigences de l'Unicité m'obligent alors à re-connaître l'évidence, et mon identité, qui s'érigeait en témoin autonome, a dû capituler : « Il n'y a de témoin et de témoigné que Dieu », affirme **Ibn 'Arabi**¹⁸.

Ainsi, si je développe le témoin intérieur, j'observe l'action du Principe, du Divin, comme vous voulez, en moi, ce qui constitue sans doute la seule réelle voie de libération.

¹⁷ Coran 41 :53.

¹⁸ *Al-Futûhât al-makkiyya*, Dar Sader, Beyrouth, II, p. 307.

www.IslamXXI.com



www.facebook.com/islamauXXIesiecte



[@XxIslam](https://twitter.com/XxIslam)



L'Islam au XXI^{ème} siècle

الإسلام في القرن 21

Islam in the 21st Century